



## Mémoire de pèlerins. Pèlerins de la mémoire (Chateaubriand, Lamartine, Nerval)

Sarga Moussa

### ► To cite this version:

Sarga Moussa. Mémoire de pèlerins. Pèlerins de la mémoire (Chateaubriand, Lamartine, Nerval). Le Voyage et la mémoire au XIXe siècle, Créaphis, pp.173-188, 2011, Silex. hal-00910083

**HAL Id: hal-00910083**

**<https://hal.science/hal-00910083>**

Submitted on 1 Dec 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Mémoire de pèlerins, pèlerins de la mémoire (Chateaubriand, Lamartine, Nerval)

Le pèlerinage est initialement une marche. Marche d'un voyageur vers un lieu saint. Le *peregrinus* est aussi « l'étranger, celui qui vient d'une autre terre », et qui, « à force d'avoir cherché "l'autre", [...], en revient marqué », comme l'écrit Alphonse Dupront, qui a longuement creusé cette notion<sup>1</sup>. Mais avant de revenir transformé, le pèlerin chrétien est soucieux de reproduire les gestes de ses prédécesseurs, qui eux-mêmes mettent leurs pas dans ceux du Christ. Le pèlerin est donc, fondamentalement, une mémoire : c'est elle qui le *motive*, dans tous les sens du terme, – cause et mouvement. Du reste, il n'en va sans doute pas différemment pour nombre d'autres voyages : à bien y réfléchir, on voyage sans doute pour connaître les pays étrangers, mais aussi pour reproduire l'itinéraire de tel autre voyageur, qui lui-même disait vouloir connaître les peuples étrangers... Comme dans le *désir mimétique* analysé par René Girard, le pèlerin d'Orient ne se met en route que parce que d'autres sont partis avant lui, pour accomplir un parcours déterminé par la Bible. Il se situe ainsi dans une double logique de l'imitation. Pourtant, la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle apporte un renouvellement profond dans ces pratiques répétitives : Chateaubriand ne se contente pas de réactiver le pèlerinage de Terre sainte, il ranime aussi toute une mémoire culturelle qui fait de son périple méditerranéen une sorte de « Grand Tour » aux origines de la civilisation occidentale ; Lamartine, de son côté, apparaît comme un pèlerin hétérodoxe, à la fois désireux de retrouver en Orient de grandes émotions religieuses, mais aussi préoccupé de mettre à distance le souvenir obsédant du récit de son prédécesseur ; enfin Nerval rompt clairement avec la tradition chrétienne des pèlerins pour proposer une « pérégrination » orientale qui est aussi un voyage dans la mémoire.

### I. Le feuilleté de la mémoire

Tout (re)commence, dans la France post-révolutionnaire, avec Chateaubriand. La préface qu'il rédige, en 1826, pour la réédition de son *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), dit clairement la volonté de renouer avec une tradition ancestrale : « Lorsqu'en 1806, j'entrepris le voyage d'outre-mer, Jérusalem était presque oubliée ; un siècle antireligieux avait perdu la *mémoire* du berceau de la religion<sup>2</sup>. » En voyageant en Terre Sainte, puis en publiant son récit de voyage sous un titre qui renvoie lui-même, par son premier mot, à des *Itinéraires* de pèlerins médiévaux, Chateaubriand souhaite réactiver une mémoire qu'il accuse les Lumières d'avoir refoulée. Tout, d'ailleurs, dans son récit, indique que le narrateur entend se situer dans une continuité avec le passé, à commencer par une longue Introduction, composée de deux « Mémoires » dont l'un examine l'authenticité des traditions chrétiennes à Jérusalem en passant en revue, notamment, les premiers récits de pèlerinage<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dupront A., *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Gallimard, 1987, p. 50.

<sup>2</sup> Chateaubriand F.-R. de, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Berchet J.-C. (éd.), Gallimard, « Folio », 2005, p. 68 ; je souligne.

<sup>3</sup> Cette Introduction ne figure pas dans l'édition Berchet. Elle est reproduite par Maurice Regard dans son édition de l'*Itinéraire* parue dans Chateaubriand, *Œuvres romanesques et voyages*, t. II, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 756 et suiv.

Curieusement, cette façon de se situer, dès le tout début du récit, en tant qu'héritier d'une tradition très ancienne<sup>4</sup>, est totalement absente de la première Préface de *l'Itinéraire*. En revanche, un contrat de lecture est d'emblée spécifié, qui contribuera à orienter le genre viatique vers l'autobiographie : « Je prie le lecteur de regarder cet Itinéraire, moins comme un Voyage que comme des Mémoires d'une année de ma vie<sup>5</sup>. » Alors que Volney, dans son *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787), se défendait de toute subjectivité et évitait le plus souvent l'emploi du *je*, le narrateur de *l'Itinéraire* affirme hautement l'inscription du *moi* dans l'Histoire. C'est exactement la position du mémorialiste.

Essayons maintenant d'établir une typologie un peu plus fine des différentes sortes de mémoires à l'œuvre dans *l'Itinéraire*. Il y a d'abord une mémoire proprement textuelle, qui comprend celle des anciens pèlerins de Terre Sainte, mais qui ne se limite pas à elle : que ce soit dans le corps du texte, en note de bas de page, dans de longues notes reportées en fin de volume, ou encore dans l'Introduction en forme de bibliographie commentée, *l'Itinéraire* déploie une érudition considérable qui étonne aujourd'hui, mais qui était courante au XVIII<sup>e</sup> siècle, – une époque dans laquelle Chateaubriand est encore ancré, que ce soit par sa critique du « despotisme oriental », ou sur le plan formel, par un déploiement de sources sans doute appelé par les nouvelles exigences scientifiques des Lumières. Chateaubriand cite donc de nombreux voyageurs, pèlerins ou non, mais aussi des historiens et des géographes, comme lorsqu'il discute de l'origine de la mer Morte, où il convoque son contemporain Malte-Brun (l'éditeur des *Annales des voyages*), l'explorateur allemand Seetzen, le pèlerin anglais Pococke, ou encore les auteurs anciens Strabon, Diodore et Tacite. S'ajoutent à cette intertextualité proliférante, qui a déjà été relativement bien étudiée<sup>6</sup>, un usage récurrent de la Bible (cette cartographie de l'espace sacré dont chaque étape du voyage en Terre Sainte réactive le souvenir), mais aussi, dans une perspective plus large, la référence aux grands auteurs, qu'ils soient de l'Antiquité (Homère, Virgile) ou de l'époque classique (Le Tasse, Racine). Ce qui est frappant dans cette immense mémoire textuelle que véhicule *l'Itinéraire*, c'est qu'elle n'obéit nullement aux frontières, aux hiérarchies et aux catégories qui seraient les nôtres aujourd'hui. La science y voisine avec la littérature, les grands noms avec les voyageurs obscurs, les anciens avec les modernes, la fiction avec le récit factuel, – et tout cela dans plusieurs langues (grec ancien, latin, italien, anglais, allemand, français), qui renvoient bien sûr aux anciennes humanités, mais aussi à un savoir européen en construction, à travers une vaste mémoire culturelle occidentale que le voyage en Orient et sa « traduction » écrite permettent de partager avec un large public. De ce point de vue, la tradition que *l'Itinéraire* met en œuvre regarde non seulement vers le passé, mais aussi vers l'avenir, puisqu'elle constitue une sorte de ciment identitaire potentiel dans une Europe napoléonienne en plein bouleversement.

Outre cette mémoire textuelle, qui se manifeste en particulier dans la composition du récit lui-même, il y a une mémoire historique, celle du mémorialiste, que révèlent certains moments du voyage en Orient. Chateaubriand se veut ainsi un

<sup>4</sup> « Je serai peut-être le dernier Français sorti de mon pays pour voyager en Terre-Sainte, avec les idées, le but et les sentiments d'un ancien pèlerin » (*Itinéraire*, éd. Berchet, *op. cit.*, p. 76).

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Voir notamment Antoine Ph., *Les Récits de voyage de Chateaubriand*, Champion, 1997, et Guyot A., « Le voyage en Orient et ses récritures », in Guyot A. et Le Huenen R., *L'Itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand. L'invention du voyage romantique*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2006, p. 131 et suiv.

moderne Croisé<sup>7</sup>, mais aussi, plus largement, le porteur de la « civilisation », – celle qui prit naissance autrefois en Orient, et dont la France (via Rome et la Athènes) se veut l'héritière. Sans doute des siècles d'occupation ont-ils « barbarisé » cet Orient devenu ottoman, mais la France se charge de lui rendre ses « lumières ». Il y a pour Chateaubriand une continuité, de saint Louis à Bonaparte, dans l'Histoire française, dont les grandes étapes de son voyage permettent de réciter de manière quasi-liturgique les hauts faits :

J'aimais à retrouver les traces de l'honneur français dès mes premiers pas dans la véritable patrie de la gloire [la Grèce], et dans le pays d'un peuple qui fut si bon juge de la valeur. Mais où ne retrouve-t-on pas ces traces ? À Constantinople, à Rhodes, à Smyrne, en Égypte, à Carthage, partout où j'ai abordé, on m'a montré le camp des Français, la tour des Français, le château des Français<sup>8</sup>.

La mémoire historique de Chateaubriand ne perd jamais de vue le présent, donc la France contemporaine. Même lorsqu'il semble parler spécifiquement de tel ou tel peuple, c'est dans le cadre plus large de l'expansion de la civilisation et du triomphe la liberté que prennent place ses réflexions. Ainsi lorsqu'il dit ironiquement à un imam qu'il voyage « pour voir les peuples, et surtout les Grecs qui étaient morts<sup>9</sup> », il sous-entend non seulement qu'il faudrait retrouver une continuité entre les modernes et les anciens Athéniens, mais encore que la France s'inscrit elle-même dans une filiation dont son voyage en Orient constitue l'anamnèse. Aller vers l'Orient, pour Chateaubriand comme pour nombre de voyageurs contemporains, c'est donc bien faire retour sur son passé historique, sur l'origine de la civilisation judéo-hellénique, mais c'est aussi se présenter en héritier de valeurs supposées universelles et dont le narrateur de l'*Itinéraire* se veut le flambeau pour la France de son temps.

Le mémorialiste fait aussi retour sur son propre passé, et plusieurs pages de l'œuvre de Chateaubriand s'inscrivent dans la lignée des grands écrivains autobiographes, de Rousseau à Proust, ce qui contribue, comme l'écrit Jean-Claude Berchet, « à créer un effet de "présence" encore inhabituel dans la littérature de voyage<sup>10</sup> ». Dans l'*Itinéraire*, une page en particulier est remarquable par le mécanisme du déclenchement des souvenirs d'enfance qu'elle révèle. Voici cette page, qu'il faut citer un peu longuement, et qui est située, dans le texte, au moment où le bateau sur lequel a pris place le narrateur, avec d'autres pèlerins de Terre Sainte, se trouve au large de Chypre :

Le vent tomba à midi. Le calme continua le reste de la journée et se prolongea jusqu'au 29 [septembre 1806]. Nous reçûmes à bord trois nouveaux passagers : deux bergeronnettes et une hirondelle. Je ne sais ce qui avait pu engager les premières à quitter les troupeaux ; quant à la dernière, elle allait peut-être en Syrie, et elle venait peut-être de France. J'étais bien tenté de lui demander des nouvelles de ce toit paternel que j'avais quitté depuis si longtemps. Je me rappelle que dans mon enfance je passais des heures entières, à voir, avec je ne sais quel plaisir triste, voltiger les hirondelles en automne ; un secret instinct me disais que je serais voyageur comme ces oiseaux. Ils se réunissaient à la fin du mois de septembre, dans les joncs d'un grand étang : là, poussant des cris et exécutant mille évolutions sur les eaux, ils semblaient essayer leurs ailes et se préparer à de longs pèlerinages. Pourquoi, dans tous les souvenirs de l'existence, préférons-nous ceux qui remontent vers notre berceau ? Les jouissances de l'amour-

<sup>7</sup> On connaît sa célèbre apologie des Croisades (*Itinéraire, op. cit.*, pp. 371-373), fondée sur la théorie des « justes représailles » déjà énoncée dans le *Génie du christianisme*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 27.

propre, les illusions de la jeunesse ne se présentent point avec charme à la mémoire ; nous y trouvons au contraire de l'aridité et de l'amertume ; mais les plus petites circonstances réveillent au fond du cœur les émotions du premier âge, et toujours avec un attrait nouveau. Au bord des lacs de l'Amérique, dans un désert qui ne raconte rien au voyageur, dans une terre qui n'a pour elle que la grandeur de sa solitude, une hirondelle suffisait pour me retracer les scènes des premiers jours de ma vie, comme elle me les a rappelées sur la mer de Syrie, à la vue d'une terre antique, retentissante de la voix des siècles et des traditions de l'histoire<sup>11</sup>.

Élément déclencheur d'une sorte de mémoire involontaire, l'hirondelle fait le trait d'union entre présent et passé, entre le temps de la narration, celui du voyage et celui de l'enfance. Ce rapprochement est motivé, dans l'*Itinéraire*, par l'oiseau lui-même, dont le caractère migrateur permet une véritable identification avec le voyageur, d'autant que ses déplacements sont qualifiés de « longs pèlerinages ». (Cette image avait d'ailleurs été déjà employée, dans le « Voyage de la Grèce », lorsque Chateaubriand proposait de rattacher « l'histoire naturelle » à « l'histoire des hommes », si bien que « la marche des peuples et des armées se lierait aux pèlerinages de quelque oiseau solitaire<sup>12</sup>. ») Le narrateur multiplie en outre les points de convergence : nous sommes à la fin du mois de septembre, c'est-à-dire à la même période de l'année où Chateaubriand enfant voyait « voltiger les hirondelles » ; celle qui se pose sur le bateau transportant les pèlerins vient « peut-être de France » et va « peut-être en Syrie » : autant dire que les deux adverbes sont inutiles, et que l'hypothèse d'une sorte de voyage en Terre Sainte de la gent ailée elle-même est tenue pour certaine par le narrateur de l'*Itinéraire*.

Cette interruption momentanée du périple, dû à l'absence de vent, conduit à une pause du récit de voyage, ou plus exactement à une digression mémorielle (rappel du périple antérieur en Amérique et du temps de l'enfance), qui apparente ce passage au travail des *Mémoires d'outre-tombe*, déjà en germe lorsque Chateaubriand part pour l'Orient. Mais cette digression a parfaitement sa place ici. En effet, comme souvent dans le genre autobiographique, le retour de l'adulte sur son passé sert à transformer une vie en destinée. Le sens de celle-ci est bien sûr reconstitué après-coup. Mais cette démarche rétrospective (et introspective) vise précisément à entretenir la fiction d'une trajectoire biographique prédéterminée qui confère sa légitimité au narrateur de l'*Itinéraire* (« un secret instinct me disait que je serais voyageur comme ces oiseaux »).

Le pèlerinage en Orient, chez Chateaubriand, renvoie donc à l'Histoire collective comme à l'histoire individuelle, sans solution de continuité, et selon un schéma similaire de réappropriation du passé, à travers un travail mémoriel qui, à partir du présent, construit le *moi* pour le projeter dans le temps et dans l'espace du présent. Un lien étroit s'établit ainsi entre le voyage et la mémoire, le premier suscitant la seconde, qui elle-même justifie le premier.

## II. La mémoire intime

Lamartine, qui accomplit à son tour un périple oriental en 1832-1833, est confronté à une difficulté qu'on retrouve tout au long de son récit de voyage : comment suivre la route ouverte par Chateaubriand sans pour autant mettre systématiquement ses pas dans ceux de son prédécesseur ? La solution réside dans un dialogue souvent implicite et critique avec le narrateur de l'*Itinéraire de Paris à*

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 275-276.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 98.

*Jérusalem*. C'est donc une mise à distance intertextuelle qui est à l'œuvre dans la mémoire du *Voyage en Orient* (1835). On le voit bien à la façon dont Lamartine parle des Turcs, dont il distingue nettement la population et le gouvernement, contrairement à Chateaubriand, qui les associait dans une même réprobation : si l'administration ottomane est encore perçue à travers le filtre du « despotisme oriental », notamment dans le « Résumé politique » du *Voyage en Orient*, le peuple turc fait l'objet d'un portrait idéalisant (« il rêve, il médite et il prie<sup>13</sup> ») qui le rend très proche des valeurs spirituelles que le narrateur véhicule lui-même<sup>14</sup>.

Ce qu'on a pu qualifier, chez Lamartine, de « turcophilie », ou encore d'« islamophilie », ne désigne qu'imparfaitement son attitude religieuse faite d'ouverture aux différentes religions unies dans l'amour du Dieu unique. Pour mieux se démarquer de l'auteur du *Génie du christianisme* et de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, qui manifeste, lui, une islamophobie et une turcophobie presque systématiques, le narrateur du *Voyage en Orient* n'hésite pas à faire l'éloge du chant du muezzin, bien supérieur, écrit-il, « à la voix sans conscience de la cloche de nos cathédrales<sup>15</sup> ». La provocation est d'autant plus significative que ce passage se situe, dans le texte, à un moment où le narrateur campe aux abords de Jérusalem, la Ville Sainte dont Chateaubriand dénonçait avec virulence l'occupation par les Turcs. Autant dire qu'on a ici affaire à un pèlerinage *hétérodoxe*. Du reste, dès l'Avertissement, Lamartine introduisait une distance vis-à-vis de Chateaubriand : « Il est allé à Jérusalem en pèlerin et en chevalier, la Bible, l'Évangile et les Croisades à la main. J'y ai passé seulement en poète et en philosophe<sup>16</sup>. » En réalité, le narrateur du *Voyage en Orient* accomplit lui aussi un pèlerinage à Jérusalem, mais il opère des déplacements d'accents significatifs par rapport à son prédécesseur. Ainsi, il n'hésite pas à mettre en cause la tradition qui veut que le mont Thabor soit le lieu de la Transfiguration<sup>17</sup>, ce qui ne manqua pas de lui être reproché<sup>18</sup>. D'autre part, il refuse de prendre position sur la nature du Christ, balayant d'un revers de la main toutes les querelles théologiques<sup>19</sup>, et du même coup la légitimité de la *doxa* chrétienne elle-même. Enfin, dans sa célèbre rencontre avec lady Stanhope, il va jusqu'à avouer qu'il croit à la venue d'un second Messie<sup>20</sup>, ce qui dut contribuer à la mise à l'Index par Rome du *Voyage en Orient*, avec celle de *Jocelyn*, en 1836. L'attitude de Lamartine, marquée tout à la fois par une lecture rationalisante de la Bible et par l'influence possible courants illuministes<sup>21</sup>, s'écarte ici de celle du pèlerin *orienté* par

<sup>13</sup> Lamartine A. de, *Voyage en Orient*, Moussa S. (éd.), Champion, 2000, p. 575.

<sup>14</sup> Sur l'image du « Turc évangélique », voir notre *Relation orientale*, Klincksieck, 1995, chap. V.

<sup>15</sup> Lamartine A. de, *Voyage en Orient*, *op. cit.*, p. 338.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>17</sup> « Chose improbable, parce que à cette époque le sommet du Thabor était couvert par une citadelle romaine » (*ibid.*, pp. 229-230).

<sup>18</sup> Voir Bonnetty, A. « Examen critique, sous le point de vue catholique, du *Voyage en Orient* de M. de Lamartine », compte rendu paru dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, n° 60, 1835, p. 404.

<sup>19</sup> « Que Jésus soit à ses yeux [ceux de l'homme] le Fils de l'homme, la divinité faite homme, ou l'humanité divinisée, toujours est-il que le christianisme est la religion de ses souvenirs, de son cœur et de son imagination » (*Voyage en Orient*, *op. cit.*, pp. 302-303).

<sup>20</sup> « Je crois donc à un Messie voisin de notre époque ; mais dans ce Messie, je ne vois point le Christ qui n'a rien de plus à nous donner en sagesse, en vertu et en vérité ; je vois celui que le Christ a annoncé devoir venir après lui » (*ibid.*, p. 172).

<sup>21</sup> Voir Bénichou P., *Les Mages romantiques*, Gallimard, 1988, p. 36-37.

la géographie sacrée, et qui considère la Terre Sainte comme un espace immuable, saturé de signes qui renvoient à leur propre description, dans une circularité herméneutique parfaite.

Lamartine n'est pas pour autant insensible au message christique, mais celui-ci s'inscrit dans le contexte d'une religion « rationnelle <sup>22</sup> », qui rappelle le déisme des Lumières ou la conception de l'Être suprême qu'on trouve chez Rousseau. Le christianisme lamartinien, à l'époque du *Voyage en Orient*, évolue vers une conception personnelle et non dogmatique de la religion, dont le noyau est un acte d'amour toujours renouvelé de la créature envers le Dieu unique, ce que le voyage de Palestine permet précisément de manifester avec une ferveur particulière <sup>23</sup>. Ainsi l'entrée en Judée est-elle marquée par une *pause* du voyage, comme pour libérer la charge émotionnelle que le pèlerin avait accumulée : « D'un mouvement spontané, et pour ainsi dire involontaire, je me trouvai aux pieds de mon cheval, à genoux dans la poussière... <sup>24</sup> » Le rituel d'agenouillement n'a bien sûr rien de spontané : il est au contraire parfaitement codifié comme un geste d'humilité devant le Créateur. Mais il est révélateur que Lamartine insiste sur cette dimension personnelle, donc « sincère », de l'expression de la foi. Il suffit de comparer ce passage avec une page célèbre de *l'Itinéraire de Paris à Jérusalem* (« Quand on voyage dans la Judée, d'abord un grand ennui saisit le cœur ; mais lorsque, passant de solitude en solitude, l'espace s'étend sans bornes devant vous, peu à peu l'ennui se dissipe, on éprouve une terreur secrète... <sup>25</sup> »), pour mesurer la distance qui sépare le texte de Chateaubriand, renvoyant successivement, dans la citation précédente, à Racine et au sublime, de celui de Lamartine, qui se veut le véhicule d'une expérience intime :

Ce jour-là, commencèrent en moi des impressions nouvelles et entièrement différentes de celles que mon voyage m'avait jusque-là inspirées ; – j'avais voyagé des yeux, de la pensée et de l'esprit ; je n'avais pas voyagé de l'âme et du cœur comme en touchant la terre des prodiges, la terre de Jéhova et du Christ ! la terre dont tous les noms avaient été mille fois balbutiés par mes lèvres d'enfant, dont toutes les images avaient coloré, les premières, ma jeune et tendre imagination, la terre d'où avaient coulé pour moi, plus tard, les leçons et les douceurs d'une religion, seconde âme de notre âme ; je sentis en moi comme si quelque chose de mort et de froid venait à se ranimer et s'attédir, je sentis ce qu'on sent en reconnaissant, entre mille figures inconnues et étrangères, la figure d'une mère, d'une sœur ou d'une femme aimée ! <sup>26</sup>

Chateaubriand, lui aussi, avait rattaché son pèlerinage à un souvenir d'enfance (on se souvient de l'épisode de l'hirondelle accueillie sur la bateau qui le menait en Terre Sainte). Mais Lamartine va beaucoup plus loin en ce sens qu'il fait de son arrivée en Judée l'occasion d'un véritable retour sur son propre passé d'enfant en tant que source même de sa ferveur religieuse, à travers la figure aimée de la mère, morte tragiquement en 1829, et à laquelle il rend hommage dès les premières pages de son *Voyage en Orient*, puisque c'est elle qui, apprenant à lire à son fils dans une édition illustrée de la Bible, le récompensait en lui faisant voir des gravures qui avaient suscité, précise le narrateur, un « désir [d'Orient] jamais éteint <sup>27</sup> ».

<sup>22</sup> Il confesse devant lady Stanhope son « rationalisme chrétien » (Lamartine A. de, *Voyage en Orient*, op. cit., p. 172).

<sup>23</sup> Sur cette évolution, voir Guillemin H., *Le Jocelyn de Lamartine*, Boivin, 1936, pp. 209-217.

<sup>24</sup> Lamartine A. de, *Voyage en Orient*, op. cit., p. 227.

<sup>25</sup> Chateaubriand F.-R. de, *Itinéraire*, op. cit., p. 317.

<sup>26</sup> Lamartine A. de, *Voyage en Orient*, op. cit., pp. 224-225.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 47.

En ce sens, le pèlerinage qu'accomplit Lamartine a une dimension régressive beaucoup plus prononcée que chez Chateaubriand. Alors que chez ce dernier, il s'agissait d'abord de réactiver la tradition des pèlerins médiévaux en Terre Sainte (l'enfance n'étant qu'indirectement liée à son voyage, à travers l'image du « pèlerinage » de l'hirondelle), le narrateur du *Voyage en Orient*, lui, défend une conception plus étroite du rapport que le *moi* entretiendrait avec l'espace oriental. Pour lui, c'est l'imprégnation ancienne d'une éducation religieuse dispensée avec amour et pédagogie qui permet au pèlerin de s'*orienter* avec certitude en Palestine :

Je n'avais là ni Bible, ni voyage à la main, personne pour me donner la clé des lieux et le nom antique des vallées et des montagnes ; mais mon imagination d'enfant s'était si vivement et avec tant de vérité représenté la forme des lieux, l'aspect physique des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'après les récits et les gravures des livres saints, que je reconnus tout de suite la vallée de Térébinthe et le champ de bataille de Saül<sup>28</sup>

Lamartine insiste sur ce substrat culturel de l'adulte qui plonge ses racines dans des *images* ayant frappé le jeune enfant et ayant nourri son *imagination*. Celle-ci, dans ce contexte, n'est pas suspecte de déformation, comme toute une tradition philosophique l'en accuse, mais au contraire garante d'une vérité profonde qui donne « des résultats plus sûrs et plus évidents que la science et la logique<sup>29</sup> ». Et Lamartine de conclure, avec une certaine clairvoyance : « Je n'ai presque jamais rencontré un lieu et une chose dont la première vue ne fût pour moi comme un souvenir<sup>30</sup>. »

C'est dire que le narrateur du *Voyage en Orient*, tout en accomplissant les différents rituels qui ponctuent sa traversée de la Terre Sainte, met en lumière les mécanismes de la mémoire individuelle qui donnent toute leur *intensité* aux moments de recueillement qui les accompagnent. Cette mémoire renvoie certes à l'Histoire sainte elle-même, et en particulier à celle du Christ, que Lamartine rappelle longuement lorsqu'il se trouve à Jérusalem, mais elle réactive aussi, de manière insistante, celle d'un *moi* naissant (le petit enfant entouré de sa famille), auquel le pèlerin ne cesse de repenser en parcourant la Palestine. Ainsi lorsqu'il pénètre dans le Saint-Sépulcre, l'émotion qui le gagne est bien différente de celle que Chateaubriand manifestait dans le même lieu. « Ces impressions, note Lamartine, ne s'écrivent point ; elles [...] tombent avec les larmes qui viennent aux yeux au souvenir des premiers noms que nous avons balbutiés dans notre enfance, du père et de la mère qui nous les ont enseignés, des frères, des sœurs, des amis avec lesquels nous les avons murmurés<sup>31</sup>. » Ce n'est pas, comme dans *l'Itinéraire de Paris à Jérusalem*, le sacrifice du Crucifié qui arrache des larmes au pèlerin lamartinien, mais bien le souvenir de ses propres parents, dont la simple évocation du nom déclenche la prière. Ce déplacement d'accent, qui transforme la méditation religieuse en anamnèse personnelle, ouvre la voie à la conception nervalienne du voyage en Orient.

### III. Pérégrinations amoureuses et mémorielles

Gérard de Nerval accomplit lui aussi le traditionnel périple de l'Orient

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 303.



méditerranéen. Son *Voyage en Orient*, publié de manière définitive en 1851, fait fusionner le récit de deux voyages, le premier accompli en 1839-1840 (Suisse, Allemagne, Autriche), et le second en 1843 (Le Caire, Beyrouth, Constantinople). Le narrateur a bien sûr lu Chateaubriand et Lamartine, qu'il cite d'ailleurs pour s'en démarquer ironiquement, les accusant de s'être ruinés à l'occasion de leur pèlerinage, tandis que lui prétend curieusement avoir fait des économies en achetant une esclave au Caire (on sait que celle-ci fut en réalité achetée par son compagnon de voyage Joseph de Fonfride)<sup>32</sup>. Comme sur d'autres plans – l'épisode inventé de Cythère, un certain nombre d'emprunts non avoués à différents voyageurs, ou encore les « contes » qui scandent chacune des grandes parties du *Voyage en Orient* de Nerval –, ce récit comporte une dimension fictionnelle nettement plus importante que chez Chateaubriand et Lamartine.

Mais la prise de distance va plus loin. On a remarqué depuis longtemps que parmi les grandes étapes du voyage nervalien, la Terre Sainte est totalement absente. Autrement dit, ce qui constituait encore, même chez un pèlerin hétérodoxe comme Lamartine, un objectif majeur, se trouve dans le *Voyage en Orient* de Nerval totalement évacué, au profit d'un espace oriental saturé de croyances, mais dont aucune d'entre elles, précisément, ne semble devoir l'emporter sur les autres, – d'où le « scepticisme » dont on a pu parler à propos de ce texte<sup>33</sup>. La partie centrale du récit nervalien, où il est longuement question de la religion syncrétique des Druses, pour laquelle le narrateur éprouve une sympathie évidente (rappelons son désir d'épouser Saléma, fille d'un cheikh druse), prolonge et radicalise l'éloignement de la doctrine chrétienne déjà à l'œuvre dans le *Voyage en Orient* lamartinien. La première partie, consacrée aux charmes de la vie quotidienne en Égypte, introduit le lecteur dans un espace majoritairement musulman, où la composante chrétienne n'apparaît que de manière anecdotique (le Copte Mansour, les résidents « francs » au Caire), et où le récit enchâssé, consacré au trajet de l'initié dans la pyramide, met en scène la figure d'Isis, sous le signe de laquelle on peut placer toute la quête nervalienne de la femme idéale. Enfin, la dernière partie du *Voyage en Orient* donne la parole aux conteurs de Constantinople pour réactiver, à travers la légende de Soliman et de la reine Balkis, toute une mémoire orientale du récit amoureux dont l'Europe avait déjà goûté les charmes avec la traduction des *Mille et une nuits* faite par Galland. On conviendra que ce déploiement de séductions, situées dans un Orient imaginaire ou réel, a bien peu à voir avec la démarche du pèlerin traditionnel ! Du reste, le narrateur ne se définit nullement comme tel. Dès la première ligne de l'Introduction, adressée à son ami Théophile Dondey, il écrit de manière autoironique : « J'ignore si tu prendras grand intérêt aux pérégrinations d'un touriste parti de Paris en plein novembre<sup>34</sup>. » Le mot *touriste*, à peine introduit de l'anglais dans la langue française, subit déjà une dévaluation qui ira croissant au fil du temps<sup>35</sup>. Il est en tout cas très éloigné du paradigme classique du pèlerin. Du reste, c'est significativement un autre mot, à la fois lié étymologiquement au précédent, mais dont les connotations modernes sont différentes, qu'emploie le narrateur pour désigner son voyage : il dit accomplir des *pérégrinations*, c'est-à-dire une sorte d'errance, de déplacement subi plutôt que voulu. Bien entendu, le périple oriental de Nerval, et le récit qui en découle, sont tout sauf alléatoires : en témoignent à la fois les lectures innombrables

<sup>32</sup> Nerval G. de, *Voyage en Orient*, in *Œuvres complètes*, t. II, Guillaume J. et Pichois C., Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1984, p. 322.

<sup>33</sup> Voir Brix M., *Les Déesses absentes*, Klincksieck, 1997.

<sup>34</sup> Nerval G. de, *Voyage en Orient*, op. cit., t. II, p. 173.

<sup>35</sup> Voir Urbain J.-D., *L'Idiot du voyage*, Plon 1991.

faites par le narrateur et l'hyperstructuration du *Voyage en Orient*, divisé en parties, sous-parties et chapitres. Mais le refus du guide et de la ligne droite, qu'il partage avec son ami Gautier<sup>36</sup>, place Nerval dans une position nomade logiquement opposée au pèlerin, lequel se méfie, lui, de tout ce qui pourrait le détourner de son but. Le voyageur nervalien aime à se perdre dans le labyrinthe du Khan Khalil, le grand bazar du Caire, une ville qui, « comme ses habitantes, écrit le narrateur, ne dévoile que peu à peu ses retraites les plus ombragées, ses intérieurs les plus charmants<sup>37</sup> ». Ce sont là des tentations mondaines à l'opposé des objectifs du pèlerin, *homo viator* en attente de la Jérusalem céleste.

La quête nervalienne de la femme aimée, qu'on retrouve comme un leitmotiv tout au long du *Voyage en Orient*, est évidemment un souvenir du mythe de Don Juan, que Byron avait réactualisé en le faisant voyager dans l'Empire ottoman. On retrouve ici la dimension primitiviste du déplacement dans l'espace oriental, mais avec un sens tout différent de celui que pouvaient lui conférer Chateaubriand et Lamartine. En effet, si Nerval évoque l'Orient comme « la terre des patriarches<sup>38</sup> », ce n'est pas pour des raisons spirituelles, mais plus prosaïquement parce que les amples tuniques orientales permettent de camoufler les imperfections de l'âge, et qu'un corps vieillissant, dit-il, paraît toujours plus séduisant en Orient qu'en Occident. Et de conclure : « Avec la barbe teinte au moyen d'une mixture persane, l'œil animé d'une légère teinte de bitume, un homme est, jusqu'à soixante ans, sûr de plaire, pour peu qu'il se sente capable d'aimer<sup>39</sup>. » Séjourner au Liban, pour un Européen tout prêt à adopter les mœurs et le costume de ses habitants, c'est donc arrêter le temps, voire le remonter imaginativement : « Il me semble, depuis peu de mois, que j'ai remonté le cercle de mes jours ; je me sens plus jeune, en effet je le suis, je n'ai que vingt ans<sup>40</sup> ! » L'Orient fait donc mieux que de déclencher la mémoire de l'enfance, il *rajeunit* physiquement le voyageur, il le rend *autre* par l'effet régénérateur qu'il produit sur lui. Encore faut-il observer que Nerval, tout en cherchant à croire à ce mythe régénérateur, n'en est lui-même pas tout à fait dupe, comme l'indique la formule modale « il me semble ». C'est d'ailleurs toute la nouveauté de ce *Voyage en Orient* que de donner à lire un jeu constant entre discours sérieux et discours ironique, conduisant à une destabilisation du sens impensable dans le contexte d'un récit de pèlerinage, fût-il hétérodoxe comme le *Voyage en Orient* de Lamartine.

On peut se demander, pour terminer, si l'on retrouve chez Nerval, comme chez Chateaubriand, une mémoire historique que certaines étapes du voyage en Orient permettraient de réactiver. Peut-on observer, dans ce *Voyage* privé de Jérusalem, une forme laïcisée de pèlerinage sur les traces de Bonaparte, ce « Sauveur » moderne qui incarnait dans l'*Itinéraire* le souvenir glorieux de l'armée française en Égypte ? Il y a en effet, dans *Les Femmes du Caire*, la première partie du *Voyage en Orient* nervalien, un épisode étonnant dans lequel le narrateur ne peut s'empêcher de « fondre en larmes en écoutant le vieux chant des Égyptiens en l'honneur de celui qu'ils appelaient le sultan Kébir<sup>41</sup> », c'est-à-dire le « Grand Sultan », – Bonaparte. Mais il s'agit là, à l'évidence, d'un *vestige* d'héroïsme, qui n'a en outre pas le même statut que la page célèbre où Chateaubriand racontait à quel

<sup>36</sup> Voir Sangsue D., *Le Récit excentrique*, Corti, 1987.

<sup>37</sup> Nerval, *Voyage en Orient*, op. cit., t. II, p. 262.

<sup>38</sup> *Ibid.*, t. II, p. 506.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, t. II, p. 504. Nerval a en réalité 35 ans en 1843.

<sup>41</sup> *Ibid.*, t. II, p. 405.

point il avait été touché d'entendre de jeunes Bédouins prononcer en français la formule « En avant : Marche ! », souvenir encore vivace et enthousiaste de la campagne de Syrie<sup>42</sup>. En effet, à y regarder de plus près, plusieurs éléments, dans le texte nervalien, sèment le trouble sur le sens qu'il convient de donner à cet épisode. Ainsi, le dépositaire de cette mémoire épique est un vieillard à demi-sourd (grand-père du *mutahir*, le circoncis que l'on fête), qui accueille pour commencer le voyageur « avec un juron essentiellement français », de surcroît déformé par une prononciation comique : « C'était tout ce qu'il avait retenu de la langue des vainqueurs de 98 », commente ironiquement le narrateur. En quelques mots, Nerval démythifie à la fois la prétention civilisatrice et le mythe de la fraternité des peuples épris de liberté sur lesquels reposait l'expédition d'Égypte, fille des Lumières. Du coup, c'est toute l'ambition universalisante d'une mémoire nationale fondée sur la gloire des armes françaises qui est ici ébranlée. Mais la parodie de l'épopée, ou plus exactement la parodie des traces que celle-ci aurait dû laisser dans les mémoires étrangères, ne s'arrête pas là. Elle prend d'abord la forme d'une sorte de dialogue de sourds (« Je lui répondis en criant : « Napoléon ! » Il ne parut pas comprendre<sup>43</sup> »), qui n'est pas sans rappeler les déboires que le narrateur avait rencontrés pour communiquer avec son esclave Zeynab. Finalement, le mot magique qui permet de se comprendre est trouvé : Bonaparte, d'ailleurs immédiatement déformé en *Bounabardeh*<sup>44</sup>. Mais à vrai dire, on est dans un quiproco, puisque la chanson du vieillard égyptien, dont Claude Pichois nous apprend que Nerval a pu la lire dans la *Description de l'Égypte*, concerne en réalité le général Barthélemy, devenu chef de la police du Caire, et qui, écrit le narrateur un peu plus loin, « a laissé de grands souvenirs dans le peuple, à cause de sa grande taille et du magnifique costume qu'il portait<sup>45</sup> ». Quant aux noms de Kléber et de Menou, les généraux qui succédèrent à Bonaparte à la tête de son armée lorsque celui-ci rentra en France, ils ne suscitent aucune réaction chez celui qui fut pourtant témoin de leur venue en Égypte. Et c'est finalement le narrateur lui-même qui, pour conclure ce chapitre du *Voyage en Orient*, cite quelques strophes d'une chanson plutôt légère (« *J'ai voulu l'embrasser, il m'a dit : Aspetta*<sup>46</sup> »), qui fait descendre l'épopée au niveau de la comédie de mœurs, – celle que met en scène Nerval lui-même dans sa poursuite toujours déceptive des Orientales.

On est ici, à tous égards, loin du pèlerinage à la Chateaubriand, que ce soit dans sa dimension proprement religieuse ou, sous une forme laïcisée, dans sa « récitation » d'une grande Histoire de la présence française en Orient. La mémoire nervalienne, qui est considérable, est mise au service d'une réécriture critique de la tradition chrétienne du voyage en Orient, lequel tire désormais son sens d'une errance volontaire qui est aussi une *dérive* langagière consentie, comme lorsque le narrateur du *Voyage en Orient* rêve sur le mot *Liban*, censé tirer son étymologie du substantif arabe désignant le lait (*laban*, transcrit pour la circonstance en *leben*) lequel évoque le verbe allemand vivre (*leben*) et la blancheur du lait, mais aussi, pour faire bonne mesure (désir de remotivation des signes), la blancheur des sommets enneigés du mont Liban<sup>47</sup> ! L'Orient de Nerval *oriente* et *désoriente* tout à la fois son lecteur, en l'entraînant dans une « pérégrination » qui est en réalité une

<sup>42</sup> Chateaubriand F.-R. de, *Itinéraire*, op. cit., p. 296.

<sup>43</sup> Nerval G. de, *Voyage en Orient*, op. cit., t. II, p. 404-405.

<sup>44</sup> *Ibid.*, t. II, p. 405.

<sup>45</sup> *Ibid.*, t. II, p. 406.

<sup>46</sup> *Ibid.*, t. II, p. 407.

<sup>47</sup> *Ibid.*, t. II, p. 486.

fausse errance sans être un vrai pèlerinage. Nous sommes embarqués, avec ce *Voyage*, dans une itinérance qui reconfigure les liens entre Orient et Occident, selon les méandres d'une mémoire qui est d'abord celle de la langue, ou plutôt de *l'imaginaire des langues* et de leur communication secrète.

Au terme de ce bref parcours, on se contentera de rappeler les principaux *déplacements* de la mémoire opérés par nos trois écrivains voyageurs. En situant l'origine de la civilisation occidentale en Orient, Chateaubriand déclenche une quête parallèle, celle du *moi*, dont il ne saisit pleinement le sens et l'unité que dans le récit autobiographique de son pèlerinage (une destinée d'exilé). Mais le mouvement qu'il déclenche le dépasse : tout en suivant ses traces, Lamartine se détache de son prédécesseur par une conception hétérodoxe du christianisme, qui n'est pas sans rappeler le déisme des Philosophes, et qui permet une ouverture à l'islam inédite dans le contexte du pèlerinage oriental. Enfin, celui-ci perd tout centralité chrétienne avec Nerval, dont la mémoire littéraire, réactivant mythes païens et religions orientales, conduit le voyageur à se construire dans sa multiplicité même, comme s'il finissait par *s'hybrider* lui-même, à l'image de la diversité de l'Empire ottoman qu'il parcourt. L'Europe d'aujourd'hui, qui cherche autant son unité qu'elle est soucieuse de préserver sa diversité, a peut-être quelque chose à voir avec la mémoire « déterritorialisée » à l'œuvre dans le *Voyage en Orient* nervalien.

Sarga MOUSSA  
(Université de Lyon, CNRS, UMR LIRE)